

## ***Laudato si'* e la sua metodologia: un critico ascolto delle scienze empiriche?**

### INTRODUZIONE

Uno sguardo rapido al sommario dell'enciclica *Laudato si'* (LS) ci fa notare che i sei capitoli fanno riferimento al paradigma della Dottrina Sociale della Chiesa (DSC) dell'epoca conciliare e post-conciliare, conosciuto come quello del «vedere-giudicare-agire» (V-G-A), anche se Papa Francesco lo usa a modo suo, introducendo qualche novità, e include nel «vedere» un dialogo non solo con le scienze umane, ma anche con le scienze naturali:

- 1) Osservare – con gli occhi delle scienze naturali e dell'economia (V)
- 2) Contemplare – con gli occhi della fede (V/G)
- 3) Discernere – con il senno dell'antropologia filosofica (G)
- 4) Valutare – con il senno dell'etica sociale (G)
- 5) Avvocare e appoggiare – al livello politico locale e internazionale – attraverso il dialogo (A)
- 6) Operare e celebrare – al livello personale e comunitario – attraverso la spiritualità (A)

Nella nostra riflessione, presenteremo brevemente questo paradigma e il metodo induttivo che Papa Francesco sembra privilegiare nel suo magistero (1). Poi osserveremo, con un approccio critico, come LS fa uso di questo metodo nei vari capitoli, e con quale rigore lo si usa (2). Così tenteremo di imparare, alla luce di questo testo, come si può fare una riflessione feconda su un tema morale nuovo, in dialogo con il mondo di oggi.

## 1. L'APPROCCIO METODOLOGICO SEMI-INDUTTIVO DELLA DSC POST-CONCILIARE

### 1.1 *La svolta del Concilio*

La struttura dell'Enciclica *Laudato si'* è frutto di un lungo e fruttuoso dialogo tra le scienze sociali, l'etica filosofica e la teologia morale che è scaturito negli ultimi 50 anni. Questo dialogo ha dato forma alla DSC dell'epoca conciliare e post-conciliare elaborata dagli organi ufficiali della Chiesa, ma a sua volta è anche nato dalla stessa DSC.

Per molti di noi, oggi, può sembrare ovvio che questo dialogo sia una cosa necessaria — specialmente nelle circostanze del mondo odierno — e che deve aver luogo a tutti i livelli della vita ecclesiale, per così segnare anche il discorso del magistero ecclesiale. Può anche sembrare ovvio che tale dialogo debba essere un esercizio dove le varie discipline si ascoltino a vicenda, rispettando le competenze e i limiti propri e altrui. Così facendo, si possono schivare due scogli. Da un lato, si evita l'uso «apologetico» o «retorico» delle scienze sociali o naturali per «provare» o sostenere *a posteriori* le affermazioni della morale sociale. (Detto in altri termini, il moralista intellettualmente onesto è quello che evita l'uso selettivo dei dati delle scienze empiriche, citandoli solo quando gli «convergono», e adotta invece un atteggiamento di vero ascolto). Dall'altro lato, ci sottraiamo anche al mito secondo cui si possa studiare la società, i mercati, o le altre realtà umane da una posizione perfettamente neutra, e quindi l'idea che i «fatti» che ci vengono presentati dalle scienze sociali sono completamente indipendenti dalle visioni antropologiche e morali dell'essere umano e delle società umane. E qui i dati scientifici vengono rimessi su uno sfondo di senso che non può fornire loro il metodo scientifico.

Tuttavia, nell'epoca preconciliare, l'importanza di un tale dialogo non era per niente ovvia per il pensiero cattolico. Da secoli, si concepiva la morale come una scienza puramente deduttiva, che per definizione non può imparare niente dal mondo empirico, e quindi dalle scienze naturali o sociali. I moralisti preconciliari si erano abituati ad un metodo «geometrico», che stabilisce i grandi principi e ne deduce le conclusioni normative, e non vedevano il bisogno di consultare l'esperienza o la ricerca

empirica. Certamente, ci sono tanti documenti importanti, belli e ricchi nella DSC che precede l'epoca conciliare e il pontificato di Giovanni XXIII, ma la grande maggioranza di questi documenti sono stati scritti da questa prospettiva neotomista, fortemente sospettosa di qualsiasi riflessione etica «contaminata» da un'epistemologia induttiva. La DSC preconciare, che potremmo chiamare «DSC versione 1.0», apprezzava, sì, le scienze naturali e le scienze umane, però le apprezzava principalmente come strumenti per sostenere *a posteriori* le conclusioni deduttive della morale scolastica e non tanto per pensare le realtà sociali e umane dell'epoca moderna.

Negli anni Sessanta, Josef Ratzinger è stato uno dei primi a criticare questo modo di procedere puramente deduttivo della morale neoscolastica, in verità più vicino al pensiero etico moderno di Spinoza che a quello classico di Aristotele<sup>1</sup> e di San Tommaso<sup>2</sup>. Infatti, dice Ratzinger, «che cosa è 'retto secondo natura', vale a dire ciò che è veramente umano — se lo vogliamo chiamare così — non è possibile stabilirlo da

---

<sup>1</sup> «La saggezza [pratica] non ha come oggetto solo gli universali, ma bisogna che essa conosca anche i particolari, giacché essa concerne l'azione, e l'azione riguarda le situazioni particolari. È per questa ragione che alcuni uomini, pur non conoscendo gli universali, sono, nell'azione, più abili di altri che li conoscono, e questo vale anche negli altri campi: sono coloro che hanno esperienza. Se, infatti, uno sa che le carni leggere sono facili da digerire e salutari, ma non sa quali sono le carni leggere, non produrrà la salute; la produrrà piuttosto colui che sa che le carni degli uccelli sono leggere e salutari. La saggezza [pratica], poi, riguarda l'azione: cosicché deve possedere entrambi i tipi di conoscenza, o di preferenza quella dei particolari» (*Etica Nicomachea* 1141b 15ss). Quindi, per Aristotele, l'etica è principalmente una scienza induttiva, e il bene si coglie con un certo tipo di «percezione» (1143a36-1143b5; 1142a25-3). Tuttavia, la conoscenza degli universali (i beni ultimi e penultimi da cercare nella vita, e i valori generali che ci indirizzano verso questi beni) permette di vivere virtuosamente (1140a26-28), collegando i beni concreti con il bene comune, e il bene ultimo. Gli universali servono per avere il senso dell'insieme della vita morale, non per dedurre il da fare concreto. Cfr. B. NIEDERBACHER, «The Epistemology of Moral Belief in Aristotle's Nicomachean Ethics», *Universitas. Monthly Review of Philosophy and Culture (Taiwan)* 396 (2007) 37-58.

<sup>2</sup> Nel suo commento all'*Etica Nicomachea*, S. Tommaso si mostra pienamente d'accordo con la posizione Aristotelica (*In Ethicorum*, liber VI, lectio VII).

un punto di vista puramente speculativo o ‘more geometrico’ per l’essere umano così come è»<sup>3</sup>. Ratzinger e molti altri studiosi considerano la *Mater et Magistra* come il primo testo di morale sociale dei papi a prendere sul serio la mentalità delle persone moderne e la riflessione delle scienze moderne che è ciò che plasma questa mentalità:

*Possiamo suggerire che le tendenze realmente problematiche, all'interno della formazione concreta dell'insegnamento sociale cattolico — come ha esistito finora — consistono nella mancanza di attenzione alla storia, per privilegiare piuttosto la speculazione, al quale si aggiunge un forte legame al mondo del Medioevo, caratterizzato da componenti gerarchiche e statiche come base ideologica. Entrambi caratteristiche implicano una forte opzione per posture conservatrici. [...] Tutto questo, probabilmente, ha come conseguenza che la dottrina sociale dei papi — a prescindere della «Mater et Magistra», dove sembra spuntare un cambiamento notevole di principio — è sempre rimasta come qualcosa di estraneo alla mentalità del mondo tecnico e industriale. Nonostante i molti e buoni consigli che contiene, la dottrina sociale del magistero non è riuscita a toccare la struttura mentale e linguistica dell'essere umano che vive in un mondo tecnico<sup>4</sup>.*

Con la *Mater et Magistra*, si inizia la transizione alla «DSC versione 2.0», a una DSC che è più induttiva, più in dialogo con la realtà della gente e le scienze empiriche. Certamente, in vari paesi occidentali, esisteva un certo dialogo tra la morale cattolica e le nuove realtà sociali in alcuni ambiti della società e della comunità cattolica, molto prima della *Mater et Magistra*, attraverso i movimenti sociali cattolici, che — nella loro forma più colta, quale quelle delle Settimane Sociali in Francia — si mettevano all’ascolto delle nuove scienze<sup>5</sup>. Tuttavia, questo scambio dove la morale si mette all’ascolto della realtà empirica, studiate con

---

<sup>3</sup> J. RATZINGER, «Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre. Katholische Erwägungen zum Thema», in (K. VON BISMARCK – W. DIRKS, ed.), *Christlicher Glaube und Ideologie*, Stuttgart 1964, 27.

<sup>4</sup> RATZINGER, «Naturrecht, Evangelium und Ideologie», 29.

<sup>5</sup> E. CAHILL, «The Catholic Social Movement: Historical Aspects», in C. E. CURRAN – R. A. MCCORMICK, ed., *Official Catholic social teaching*, New York 1986, 3-31.

rigore, prima di pronunciarsi su un tema sociale, non riesce a penetrare nei corridoi del Vaticano — se non in una forma molto filtrata e diluita dal neotomismo — fino a quando Giovanni XXIII decide di chiedere a due sacerdoti diocesani veneti di scrivere le sue encicliche sociali<sup>6</sup>. Poi, dovendo mettere insieme i gesuiti e i sacerdoti veneti come periti nelle prime schemi della *Gaudium et Spes*, il Concilio Vaticano II apre la porta ad un nuovo metodo per redigere i documenti della DSC, un metodo che si basa sul lavoro di gruppi misti di esperti (con diversità di formazione, opinione ed esperienza pastorale), e anche di esperti laici<sup>7</sup>. Se è vero che durante i pontificati di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI alcune encicliche sociali non danno l'impressione di essere state informate da un profondo dialogo con le scienze sociali, con l'esperienza dei fedeli e con un'ampia gamma di posizioni dentro la Chiesa, con *Laudato si'*, Papa Francesco vuole tornare alla metodologia più partecipata e dialogante inaugurata dalle encicliche di Giovanni XXIII e dai documenti conciliari.

Questa metodologia, infatti, permette al Magistero di cogliere ed integrare dei fermenti importanti nel pensiero cattolico. I redattori di *Mater et Magistra* si ispirano alla riflessione fatta dall'Azione Cattolica che da anni sottolineava l'importanza dell'epistemologia induttiva per pensare la morale sociale in un mondo in rapida evoluzione. *Mater et Magistra* adotta nel 1961 la metodologia de vedere-giudicare-agire, già usata da decenni da Joseph-Léon Cardijn e la Gioventù Operaia Cristiana (GiOC) nella loro riflessione sociale — Cardijn se ne parla già nel discorso del 1935 sulle «Tre verità»<sup>8</sup>. Per Cardijn, non si può fare morale sociale

---

<sup>6</sup> I preti veneti don Pietro Pavan e don Agostino Ferrari Toniolo (che venivano dall'ambito delle «Settimane Sociali» in Italia), insieme con gesuiti come Georges Jarlot (che veniva dal mondo delle scienze sociali) si sono scontrati specialmente con i gesuiti con un approccio più neotomista, che erano influenti sotto Pio XI e Pio XII — quali Gustav Gundlach, Sebastiaan Tromp e Franz Hürth — specialmente durante la preparazione dei primi schemi conciliari che volevano trattare temi sociali, cioè, il *De ordine sociali* e il *De communitate gentium* del 1960. Cfr. G. TURBANTI, *Un concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale «Gaudium et spes» del Vaticano II*, Bologna 2000, 70-71.

<sup>7</sup> Cfr. TURBANTI, *Un concilio per il mondo moderno*, 223-224, 233-238, 246-248, 632-635.

<sup>8</sup> J. CARDIJN, *Challenge To Action. Address of Monsignor Joseph Cardijn* (ed. E. LANGDALE), Chicago 1955.

senza osservare la realtà. Questo invito ad adottare un metodo induttivo è accolto delicatamente dalla *Mater et Magistra*:

*Nel tradurre in termini di concretezza i principi e le direttive sociali, si passa di solito attraverso tre momenti: rilevazione delle situazioni; valutazione di esse nella luce di quei principi e di quelle direttive; ricerca e determinazione di quello che si può e si deve fare per tradurre quei principi e quelle direttive nelle situazioni, secondo modi e gradi che le stesse situazioni consentono o reclamano. Sono i tre momenti che si sogliono esprimere nei tre termini: vedere, giudicare, agire (Mater et Magistra, 217).*

Notiamo, tuttavia, che il testo evita di dire che i principi possono essere scoperti o riformulati in base ai risultati delle osservazioni, ed è per questo che Ratzinger, nel testo sopra citato, è cauto nella sua valutazione di questo documento («[...] “Mater et Magistra”, dove *sembra* spuntare un cambiamento notevole di principio»)<sup>9</sup>. La svolta definitiva viene durante il Concilio:

*Per svolgere questo compito, è dovere permanente della Chiesa di scrutare i segni dei tempi e di interpretarli alla luce del Vangelo, così che, in modo adatto a ciascuna generazione, possa rispondere ai perenni interrogativi degli uomini sul senso della vita presente e futura e sulle loro relazioni reciproche. Bisogna infatti conoscere e comprendere il mondo in cui viviamo, le sue attese, le sue aspirazioni e il suo carattere spesso drammatico (Gaudium et spes, 4).*

Il Concilio non parla di «principi e direttive» perenni, ma degli *interrogativi* perenni e delle relazioni reciproche tra esseri umani. Le norme e i principi etici sono quindi le risposte a quegli interrogativi, che bisogna riformulare continuamente in contatto con la realtà vissuta, letta alla *luce del Vangelo*, che è l'ancora della morale cristiana. Se il testo Conciliare può lasciare qualche dubbio, Paolo VI si esprime molto chiaramente in *Octogesima adveniens* 4 (1971), probabilmente avendo in mente quelli

---

<sup>9</sup> Il corsivo è aggiunto.

che dopo la crisi dell'*Humanae vitae* volevano sbarazzarsi della metodologia conciliare:

*Di fronte a situazioni tanto diverse, ci è difficile pronunciare una parola unica e proporre una soluzione di valore universale. Del resto non è questa la nostra ambizione e neppure la nostra missione. Spetta alle comunità cristiane analizzare obiettivamente la situazione del loro paese, chiarirla alla luce delle parole immutabili dell'evangelo, attingere principi di riflessione, criteri di giudizio e direttive di azione nell'insegnamento sociale della chiesa, quale è stato elaborato nel corso della storia, e particolarmente in questa era industriale.*

Dunque, per Paolo VI, immutabili sono le parole del Vangelo. Le norme e le regole per giudicare («i principi di riflessione, criteri di giudizio»), e le direttive per l'agire concreto, non devono venire in modo puramente deduttivo da una «legge naturale» considerata come qualcosa di fissa e immutabile. Devono piuttosto venire da un incontro tra l'insegnamento sociale della Chiesa (che riconosce i grandi valori morali) e i dati tratti induttivamente dalle situazioni concrete, osservate ed analizzate. Tutto ciò punta verso un metodo che incorpora una parte empirica, e che possiamo chiamare «induttivo» o «semi-induttivo»<sup>10</sup>. Un tale metodo implica prendere atto, con rispetto e prudenza, dei grandi valori e delle norme tramesse dalla tradizione (e specialmente quelli che sembrano lontane dal senso comune dei nostri contemporanei, quelli ereditati dalla teologia deduttivista e speculativa dei manuali) e, attraverso un processo dialettico, metterle in dialogo critico con le buone pratiche e i modi di

---

<sup>10</sup> Sono pochi oggi quelli che credono ancora in un progetto come quello del Circolo di Vienna, che voleva ridurre tutta la conoscenza umana a teorie fondate su osservazioni empiriche neutre e operazioni logiche, e quindi «verificate» induttivamente. La riflessione, nel seno della scuola popperiana, sulla carica di teoria inerente all'osservazione (*theory-ladenness of observation*), e sull'importanza della falsificazione per avvicinarsi alla «verità» scientifica, ci ha fatto scoprire che persino nelle scienze naturali, il metodo «induttivo» non è mai «perfettamente induttivo» nel senso ideologico promosso dal Circolo di Vienna. Perciò, faccio uso della strana terminologia di «semi-induttivo» per quei lettori che mantengono ancora questa visione ingenua del metodo induttivo (spesso promossa inconsciamente dai divulgatori delle scienze) e che, con ragione, stentano ad immaginare il moralista come qualcuno che scopre la verità etica facendo degli esperimenti per osservare in modo «oggettivo» la realtà per poi elaborare principi e norme morali «empiricamente verificate».

procedere giuste che derivano da generalizzazioni induttive (e cioè, dal buon senso comune, dal vissuto della gente e dall'esperienza pastorale) e anche con le scienze sociali che ci fanno vedere in modo più rigoroso la realtà vissuta ed esperita dai nostri contemporanei. Ovviamente, quando trattiamo alcuni temi quali il cambiamento climatico, anche le scienze naturali devono avere un posto importante alla tavola del dialogo, come ci insegna la *LS*.

### 1.2 *La morale sociale preconciliare ed i suoi limiti metodologici*

La posizione di Paolo VI e del Concilio riflette il forte desiderio dei padri conciliari di repudiare la visione «classicista» del mondo, tipica dello schema *De Ordine Morali*, che fu presentata ai padri all'inizio del Concilio e subito rifiutata (insieme con tutti gli schemi in tema di morale scritti dagli autori scelti da Ottaviani, quali Hürth, Gillon e Lio)<sup>11</sup>. Nei documenti conciliari, e specialmente nella *Gaudium et Spes*, che è il principale documento di teologia morale del Concilio, i padri adottano molti elementi di una visione *moderna* della realtà, evitando però il relativismo, il soggettivismo e lo storicismo che, difatti, sono più caratteristiche di alcune visioni *postmoderne*. Seguendo la terminologia di Bernard Lonergan, alcuni autori disegnano la visione del Concilio — e l'epistemologia e l'insegnamento morale che ne deriva — con l'aggettivo composto inglese «*historically-conscious*», o «*historically-minded*» cioè, «consapevole della storicità della realtà umana»<sup>12</sup>. Qui useremo i sostantivi composti: «consapevolezza storica» o «mentalità storica». Per capire dove si situa questa visione, Richard Gula ci offre un'utile tabella

---

<sup>11</sup> Cfr. P. DELHAYE, «L'apporto del Vaticano II alla teologia morale», *Concilium (Ed. Italiana)* 8/5 (1972), 81-83; S. MAIORANO, «Coscienza e verità morale nel Vaticano II», in M. NALEPA – T. KENNEDY, ed., *La coscienza morale oggi. Omaggio al Prof. Domenico Capone*, Roma 1987, 259-278.

<sup>12</sup> B. J. F. LONERGAN, «The Transition from a Classicist World-view to Historical-Mindedness», in W. F. J. RYAN – B. J. TYRRELL, ed., *A Second Collection: Papers by Bernard J. F. Lonergan S.J.*, Toronto 1996, 1-9; B. J. F. LONERGAN, «La teologia nel suo nuovo contesto», *Teologia del rinnovamento: mete, problemi e prospettive della teologia contemporanea*, Assisi 1969, 254-266.



che ci permette di comparare la visione classicista della realtà con quella moderna (che traduco e adatto nella tabella seguente)<sup>13</sup>:

	<b>Visione classicista della realtà</b>	<b>Visione moderna della realtà</b>
<i>Caratteristiche principali</i>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Il mondo è una realtà completa e fissa per sempre</li> <li>2. Il mondo è segnato dall'armonia di un ordine oggettivo</li> <li>3. Il mondo è descritto in modo astratto e universale come una serie di essenze ben definite</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Il mondo è visto come una realtà dinamica che evolve nella storia</li> <li>2. Il mondo è segnato dalla crescita progressiva e dal cambiamento</li> <li>3. Il mondo è descritto attraverso di una serie di caratteristiche individuali, usando concetti concreti e storici</li> </ol>
<i>Metodo</i>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Inizia con l'astratto e deduce i principi dalle essenze universali</li> <li>2. È principalmente deduttivo</li> <li>3. Le conclusioni non possono cambiare</li> <li>4. Le conclusioni non possono essere sbagliate fin quando la logica deduttiva è corretta</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Comincia con l'esperienza e deriva i principi dall'esperienza accumulata</li> <li>2. È principalmente induttivo</li> <li>3. Alcune conclusioni cambieranno se appaiono dati empirici nuovi</li> <li>4. Lascia spazio per l'incompletezza, la revisione, ecc.</li> </ol>
<i>La teologia morale e la vita morale</i>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Si focalizza sull'astratto e l'universale, spesso ignorando le questioni concrete</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Cerca di risolvere le questioni concrete man mano che si presentano nella storia</li> </ol>

<sup>13</sup> R. M. GULA, *Reason informed by faith: foundations of Catholic morality*, New York 1989, 32-3.

	<ol style="list-style-type: none"> <li>2. Cerca l'universalità derivando principi dalla natura fisica dell'essere umano</li> <li>3. Esige la conformità all'autorità e alle norme prestabilite</li> <li>4. Sottolinea il dovere e la necessità di mantenere l'ordine stabilito</li> <li>5. Non si integra bene con la dogmatica e l'esegesi critica della Bibbia</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>2. Si focalizza sulle persone storiche nelle loro circostanze particolari e storiche</li> <li>3. Vede le norme come qualcosa storicamente condizionata</li> <li>4. Sottolinea la responsabilità e l'agire buono che si adatta ai tempi e ai cambiamenti</li> <li>5. È più integrato con la dogmatica e l'esegesi critica</li> </ol>
<i>Vantaggi</i>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Chiarezza, semplicità, sicurezza nella sua visione della realtà e nel proporre un da fare morale</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Rispetta l'unicità della persona e le peculiarità delle circostanze storiche</li> <li>2. Sottolinea la conversione, vedendo la vita morale come incompleta</li> </ol>
<i>Svantaggi</i>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Rischia di proporre una morale «autoritaria», nel senso di pretendere di avere tutte le risposte per tutti e per sempre [non c'è più niente da pensare o discutere]</li> <li>2. Rischia di proporre una morale «dottrinarica», nel senso di avere l'ultima parola su tutto</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Rischia di proporre una morale «relativa», cioè, una che vede tutto come condizionato [storicamente]</li> <li>2. Rischia di proporre una morale «antinomica», cioè, una che vede tutte le leggi morali come relative [al contesto storico, personale...]</li> </ol>

Abbiamo già notato che paradigma conciliare non sposa completamente la visione moderna della realtà, ma si avvicina ad essa in molti documenti (e questo è una parte centrale della *riforma* della Chiesa adoperata

dal Concilio<sup>14</sup>). È risaputo che negli ambiti della morale sessuale e familiare, e nella bioetica, i tentativi di allontanarsi dal paradigma classicista — e di aprire così un dialogo fecondo con la visione moderna del mondo, attraverso il paradigma conciliare della «consapevolezza storica» — hanno riscontrato una certa resistenza nella Chiesa Cattolica del postconcilio. Questa resistenza si può ancora notare nei recenti sinodi sul tema della famiglia e negli atteggiamenti di alcuni cattolici «conservatori» nei confronti dell'insegnamento di Papa Francesco. Tuttavia, nei temi di morale sociale, il nuovo paradigma è ben accettato, e *Laudato si'* è un chiarissimo esempio dei frutti che può portare questo nuovo (e antico) approccio<sup>15</sup>.

Per quelli che non sono familiari con il pensiero di Lonergan, la sua terminologia può sembrare strana. Nel 2016 (ma anche nel 1950), le persone che hanno una formazione sufficiente per capire abbastanza bene i testi di San Tommaso, di Boezio o di Aristotele non sono persone che vivono in una società premoderna, e non hanno un pensiero «classico» o «medievale». Possono avere, però, un pensiero «classicista», facendo finta che in alcuni ambiti della loro vita si può mettere tra parentesi la modernità, le sue rivoluzioni epistemologiche nelle scienze naturali e nella comprensione della storia, le sue critiche alla metafisica antica, i suoi maestri del sospetto, la sua organizzazione economica e sociale, ecc., e tornare ad un mondo incantato, pieno di cose mosse da un'entelechia interna. Il pensiero «classicista», quindi, non è esattamente il pensiero «classico», ma piuttosto un'idealizzazione e ricostruzione moderna del pensiero delle persone di un'altra era, spesso fatta da persone moderne per «risolvere» i problemi moderni di un pubblico moderno. A volte, la ricostruzione si fa sulla falsariga del pensiero moderno, capovolgendolo.

Nella morale, il paradigma «classicista» indica un approccio che preferisco chiamare «essenzialista-legalista». Certamente, gli autori classici non amavano l'elemento storico e mutabile nell'etica, ma sapevano bene

---

<sup>14</sup> Cfr. J. W. O'MALLEY, «“The Hermeneutic of Reform”: A Historical Analysis», *Theological Studies* 73/3 (2012) 517-546.

<sup>15</sup> GULA, *Reason informed by faith*, 239-240.

che non si può assiomatizzare rigidamente questa scienza pratica e privarla di un contatto empirico con l'esperienza umana e con la fatticità della realtà biofisica e socio-politica<sup>16</sup>. Il paradigma «classicista», però, non tollera le sottigliezze, le ambiguità, le sfumature e le voci dissonanti che, peraltro, sono proprio il marchio del vero pensiero classico. Perciò, esagerando l'importanza dalla nozione deduttivista delle scienze che si trova negli «Analitici secondi» dell'*Organon* di Aristotele<sup>17</sup>, il classicismo etico ci presenta come «premoderno» qualcosa che, in gran parte, fu un ulteriore frutto della modernità: una fusione (consolidata a partire dal 1600) dell'essenzialismo metafisico, il legalismo giuridico, e la ricerca di norme particolari che si presentano come «universali e immutabili», scimmiettando quelle della fisica newtoniana o della geometria euclidea.

Inoltre, il paradigma della «consapevolezza storica» è legato all'attenzione alla singola persona, ai suoi legami sociali particolari e alla sua storia irripetibile. Certamente, sono elementi che il pensiero moderno ha privilegiato, ma che la Bibbia e la riflessione tradizionale sulla coscienza hanno sempre saputo sottolineare delicatamente. In questo modo, la tradizione giudeo-cristiana ha preso delle distanze da quel pensiero premoderno che — per lo meno, negli scritti «classici» che l'élite alfabetizzata scelse di lasciare alla posterità — si presenta come un comunitarismo tradizionalista e rigido che castigava il protagonismo del singolo e rifiutava i mutamenti che scuotono la tradizione. Da sempre, la tradizione giudeo-cristiana ha mantenuto nel suo seno una voce profetica e sovversiva, e un appello alla conversione indirizzata all'individuo concreto, un essere fatto a immagine e somiglianza di Dio (e non semplicemente una copia imperfetta di un'idea platonica o un'esemplificazione di un ceto sociale o di un'etnia). Il paradigma della «consapevolezza storica», mette a risalto questo elemento della nostra tradizione che si può chiamare «personalista». Intendiamo qui il «personalismo»

---

<sup>16</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* 1141b 15ss (citato sopra).

<sup>17</sup> B. J. F. LONERGAN, «Questionnaire on Philosophy: Response», in R. C. CROKEN – R. M. DORAN, ed., *Philosophical and Theological Papers, 1965-1980* (Collected Works of Bernard Lonergan Vol. 17), Toronto – Buffalo 2004, 355-357.

nel suo senso più pieno, in contrasto con un certo «personalismo» promosso da quelli che, in fondo, resistono la riforma conciliare, è chiamato «personalismo» un essenzialismo mascherato con un linguaggio più dolce e «moderno».

Ci sono già molti elementi di un approccio «consapevole della storia» nell'epoca dell'Alta casistica, che secondo Albert Jonsen e Stephen Toulmin va dal 1556 fino al 1656<sup>18</sup>. La Bassa (o cattiva) casistica che nasce dopo questo periodo è il frutto di una scissione tra gli «esercizi di casistica» fatti nei conventi e nei seminari su casi banali o surreali (slegati dall'esperienza vissuta della gente), e una morale «geometrica» (deduttiva e legalista) dei manuali, presentata nelle aule universitarie cattoliche. Quest'ultima, infatti, era diventata ossessionata con la ricerca di risposte «certe», a causa del sarcasmo del matematico Pascal e dei suoi amici giansenisti, che costrinsero ai loro «avversari probabilisti» di adottare un'etica rigida e deduttiva per non essere accusati di «lassismo»; essa disdegnava, quindi, la riflessione sull'esperienza e qualsiasi approccio empirico.

Nell'1879, Leone XIII si rese conto della sterilità dell'approccio «classicista», e cercò di reintrodurre la tradizione morale medievale, e San Tommaso in particolare, con l'enciclica *Aeterni Patris*. Tuttavia, la neo-scolastica che si sviluppò da questo ritorno a San Tommaso rimase troppo affascinata dalla certezza che cercavano i giansenisti e le scienze naturali moderne. Oggi, alcuni teologi e filosofi cattolici vorrebbero ritornare a questa neo-scolastica e al paradigma «classicista», sottolineando ad oltranza il rischio (certamente reale) che i lettori dei loro testi applichino male il paradigma conciliare e cedano alla tentazione del relativismo o del soggettivismo<sup>19</sup>. Il fine (paternalista, forse) di non scan-

---

<sup>18</sup> A. R. JONSEN – S. TOULMIN, *The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning*, Berkeley, CA 1990, 152-251.

<sup>19</sup> Ad esempio, ecco la conclusione di un articolo su *LS*, firmato da R. R. Reno, editore di *First Things* (nel numero di agosto/settembre 2015 della rivista): «The old scholastic systems were superseded by a wide variety of experimental theologies. I don't gainsay the need for and value of some of those experiments. But we can't deny the debilitating consequences. [...] So if we, as Catholics, are to be honest with ourselves, we must allow that we face a difficult

dalizzare o non confondere i fedeli e i seminaristi meno istruiti può essere buono, ma il mezzo — quello di mettere in dubbio il valore di un Concilio Ecumenico, rifiutare la sua riforma metodologica nel campo della morale, e presentare la morale come una scienza puramente deduttiva e speculativa (contro quello che dice la tradizione e l'epistemologia di questa scienza) è spesso biasimevole. Se per combattere il relativismo siamo disposti a relativizzare la grande tradizione e il valore di un Concilio, allora abbiamo già perso la partita.

### 1.3 *Un ritorno al metodo semi-induttivo nel pontificato di Francesco*

Si può dire che la cosa più emblematica che ha fatto finora Papa Francesco per indicare un ritorno al metodo semi-induttivo del Concilio è l'uso di questionari per preparare i sinodi sulla famiglia nel 2014 e 2015. Tuttavia, l'esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (EG) fa numerosi cenni a questo metodo, riprendendo la terminologia del «Popolo di Dio», sottolineando l'importanza del *sensus fidei* dei fedeli (EG 119, 198)<sup>20</sup>, e proponendo un'epistemologia della morale che parte dall'esperienza:

*Il bene tende sempre a comunicarsi. Ogni esperienza autentica di verità e di bellezza cerca per se stessa la sua espansione, e ogni persona che viva una profonda liberazione acquisisce maggiore sensibilità davanti alle necessità degli altri. Comunicandolo, il bene attecchisce e si sviluppa. Per questo, chi desidera vivere con dignità e pienezza non ha altra strada che riconoscere l'altro e cercare il suo bene (EG 9).*

Nell'EG 77, Francesco cita un testo poco noto di Giovanni Paolo II, che ci invita a cercare spazi «in cui discernere in profondità con criteri evangelici sulla propria esistenza ed esperienza, al fine di orientare al bene e

---

season, at least as far as theological cogency is concerned. The men trained in the coherent old theological systems of the pre-Vatican II era have passed from the scene. The Church is now led by men who came of age during the Great Disruption. This will have an effect on Church teaching, I'm afraid, and it won't be in the direction of consistency and clarity» (<http://www.firstthings.com/web-exclusives/2015/07/the-weakness-of-laudato-si>; consultato il 20 marzo, 2016).

<sup>20</sup> D. VITALI, «Una chiesa di popolo: il "sensus fidei" come principio dell'evangelizzazione», in H. M. YÁÑEZ, ed., *Evangelii gaudium: il testo ci interroga*, Roma 2014, 53-66.

al bello le proprie scelte individuali e sociali». Altrove, Francesco include anche una critica fine di quelli che pretendono di poter derivare deduttivamente, una volta per sempre, una dottrina morale completa, piena di norme universali e immutabili:

*Ci sono norme o precetti ecclesiali che possono essere stati molto efficaci in altre epoche, ma che non hanno più la stessa forza educativa come canali di vita. San Tommaso d'Aquino sottolineava che i precetti dati da Cristo e dagli Apostoli al popolo di Dio «sono pochissimi». Citando sant'Agostino, notava che i precetti aggiunti dalla Chiesa posteriormente si devono esigere con moderazione «per non appesantire la vita ai fedeli» e trasformare la nostra religione in una schiavitù, quando «la misericordia di Dio ha voluto che fosse libera» (EG 43).*

Nell'EG 132-134, Francesco fa tutta una riflessione sul dialogo con le scienze. LS, però, vuole andare oltre: l'enciclica «ecologica» non soltanto include un dialogo nuovo con le scienze naturali, ma reinterpreta la logica lineare del vedere-giudicare-agire di Cardijn alla luce dei dibattiti più recenti sul «circolo ermeneutico». Non c'è un vedere puramente neutro della realtà: quando osserviamo la realtà siamo sempre dentro di essa, in relazione con essa, immersi in una azione che la trasforma. Il nostro osservare è condizionato da precomprensioni; il nostro misurare è carico di teoria (theory-laden). Questo ci spinge a concettualizzare il nostro conoscere come un'elice che si rafforza ad ogni giro, dove ogni nuova comprensione del mondo dipende da vecchie precomprensioni, e allo stesso tempo è capace di metterle in discussione. Questa logica viene sottolineata in un testo molto importante:

*Ogni capitolo, sebbene abbia una sua tematica propria e una metodologia specifica, riprende a sua volta, da una nuova prospettiva, questioni importanti affrontate nei capitoli precedenti. Questo riguarda specialmente alcuni assi portanti che attraversano tutta l'Enciclica. [...] Questi temi non vengono mai chiusi o abbandonati, ma anzi costantemente ripresi e arricchiti (LS 16).*

Gli «assi portanti», che Papa Francesco elenca in questo numero, sono appunto le «precomprensioni», nel senso gadameriano e ricoeuriano. Eccoli riformulati in forma di ipotesi: (a) c'è un'intima relazione tra i

poveri e la fragilità del pianeta e quindi l'ecologia ha anche un senso umano; (b) tutto nel mondo è intimamente connesso; (c) il paradigma di sviluppo e le forme di potere che derivano dall'esaltazione della tecnologia sono problematiche e vanno criticate; (d) bisogna cercare nuovi modi di intendere l'economia e il progresso che ci permettono di superare la cultura dello scarto e di proporre un nuovo stile di vita; (e) ogni creatura ha un valore proprio; (f) nelle nostre società, c'è bisogno di dibattiti sinceri e onesti sul tema ecologico; (g) la politica internazionale e locale deve assumere le sue gravi responsabilità.

Procediamo, dunque, alla seconda parte del nostro articolo, per vedere più dettagliatamente come LS fa uso di questo metodo "semi-induttivo" tipico della DSC conciliare, includendo anche un dialogo con le scienze naturali.

## 2. «VEDERE, GIUDICARE E AGIRE»: UNA METODOLOGIA APPLICATA E REINTERPRETATA NEI CAPITOLI DI LS

### 2.1 *Cap. 1: Osservare – con gli occhi delle scienze naturali e dell'economia*

Papa Francesco inizia il suo percorso ermeneutico osservando lo stato del pianeta attraverso gli occhi dell'ecologia e della biologia della conservazione, e la situazione dei poveri nel mondo, usando dati economici. Le ipotesi di partenza sono (a) che «la casa comune» sta soffrendo a causa del degrado ambientale e gli effetti del cambiamento climatico, (b) che gli effetti più negativi ricadono sulle persone più povere e vulnerabili e (c) che l'attuale modello di sviluppo consumista e tecnocratico non può risolvere questa crisi.

L'enciclica si mette in dialogo con varie discipline per soppesare la veracità di queste ipotesi. Essa sottolinea l'approccio umile e i limiti epistemologici di una riflessione morale che parte dal confronto con la ricerca empirica, ma chiede che si prendano sul serio gli studi scientifici che parlano della crisi ecologica. «Su molte questioni concrete la Chiesa non ha motivo di proporre una parola definitiva e capisce che deve ascol-



tare e promuovere il dibattito onesto fra gli scienziati, rispettando le diversità di opinione. Basta però guardare la realtà con sincerità per vedere che c'è un grande deterioramento della nostra casa comune» (LS 61).

### **Punti forti**

Dal punto di vista biologico e climatologico, il Papa fa una presentazione chiara delle tesi sostenute dalla grande maggioranza degli esperti per sostenere l'ipotesi (a); oggi non c'è praticamente nessuna voce indipendente e seria nella comunità scientifica attiva che continua a sostenere che non ci sia un rapido e costante aumento delle temperature medie (su scale mondiale) negli ultimi decenni, che tale cambiamento climatico non sia causato — in gran parte — dall'attività umana, o che tale cambiamento non rappresenti una minaccia per il futuro dell'umanità<sup>21</sup>. Ovviamente, è normale nell'ambito della climatologia che ci siano delle piccole divergenze sulle stime esatte delle temperature medie che avremo nel futuro, e su quali sono gli strumenti, le metodologie e i modelli statistici più attendibili. È anche vero che ci sono anche alcuni fattori «naturali» che possono causare cambiamenti climatici importanti nella storia del pianeta, quali l'attività vulcanica, le variazioni dell'orbita e dell'asse terrestre, il ciclo solare e le concentrazioni periodiche delle macchie solari. È bene menzionarli (LS lo fa, in una parentesi nel n. 23), ma non sarebbe onesto soffermarsi su di essi, giacché questo non contribuiscono in modo significativo alla crisi attuale<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> A volte viene citata la cifra di 3% di scettici, contro i 97% degli scienziati che sostengono il consenso internazionale sul cambiamento climatico. Questa cifra, però (tratta da un articolo pubblicato nel 2013 nella rivista *Environmental Research Letters* da Cook *et al.*), è ottenuta usando un metodo sbagliato, che mette dal lato degli scettici quelli articoli su temi climatici che non dicono esplicitamente di essere a favore del consenso, anche quando l'articolo non s'interessa direttamente della corroborazione di tale consenso, o lo dà per scontato, o è scritto da un autore ben noto per la sua posizione a favore del consenso. Secondo gli ultimi studi, sono meno del 0,1 gli scettici, e più del 99,9% quelli a favore del consenso. Cfr. J. L. POWELL, «The Consensus on Anthropogenic Global Warming», *Skeptical Inquirer* 39/6 (2015) 42.

<sup>22</sup> Cfr. INTERNATIONAL ASTRONOMICAL UNION, «Corrected Sunspot History Suggests Climate Change Since the Industrial Revolution Not Due to Natural Solar Trends» (2015) <http://www.astronomy.com/news/2015/08/corrected-sunspot-history-suggests-climate-change-since-the-industrial-revolution-not-due-to-natural-solar-trends> [consultato il 7 febbraio, 2016]; C. HARVEY, «No, Earth is not heading toward a 'mini ice age'», *The Washington*

Negli anni '90, una piccola minoranza di scienziati — in genere impiegati da una serie di «think-tank» pseudo-scientifici, sostenuti da soldi provenienti dalle aziende dei combustibili fossili o da movimenti politici libertari opposti ad ogni regolamentazione dei mercati — cercarono di spiegare una parte del riscaldamento attuale citando tali fattori<sup>23</sup>. I loro calcoli non convinsero la comunità scientifica, e negli ultimi anni molti di questi scienziati si sono avvicinati all'opinione comune o hanno taciuto. Oggi, questi studi e questi scienziati vengono citati principalmente dai politici di destra vicini alle lobby delle industrie inquinanti e dei combustibili fossili, o dai populistici che non osano prendere decisioni difficili o chiedere sacrifici dagli elettori. Dare la colpa ai vulcani per scagionare Exxon e i fratelli Koch e fare un po' di soldi può essere una bella sfida per uno scienziato ribelle, ma anche se dovesse essere credibile (o ancora valido) qualche studio che metta in causa la causalità antropogenica del riscaldamento globale, rimane sempre il problema che i danni ci sono già e aumenteranno nel futuro, e questa realtà non si risolve cercando un nuovo «colpevole». L'unica leva che abbiamo per limitare il riscaldamento è quello di agire sui fattori antropogenici (principalmente, sulla produzione di gas serra), e quindi l'enciclica serve, anche per i più scettici più agguerriti. Per tutti gli altri — la gente con un po' di buon senso che non si lascia manipolare — non c'è dubbio che la parte scientifica del discorso del Papa sia ben fondata.

Dal punto di vista economico, però, Papa Francesco deve sostenere anche le ipotesi (b) e (c). John Sniegocki distingue quattro posizioni tra gli economisti<sup>24</sup>. I *neoliberali* credono che solo i mercati liberi (con alcuni incentivi e poca regolamentazione) siano in grado di garantire la flessibilità e la creatività necessari per trovare le soluzioni umane e tecnologiche per superare la crisi ecologica. Gli *istituzionalisti* sono, anch'essi,

---

*Post*, Washington D.C. 14 luglio 2015 (<https://www.washingtonpost.com/news/energy-environment/wp/2015/07/14/no-earth-is-not-heading-toward-a-mini-ice-age/>); T. GERLACH, «Volcanic Versus Anthropogenic Carbon Dioxide», *Eos* 92/24 (2011) 201-202.

<sup>23</sup> E. M. CONWAY – N. ORESKES, *Merchants of Doubt: How a Handful of Scientists Obscured the Truth on Issues from Tobacco Smoke to Global Warming*, New York 2012.

<sup>24</sup> J. SNEGOCKI, «The Political Economy of Sustainability», in C. Z. PEPPARD – A. VICINI, ed., *Just Sustainability: Technology, Ecology, and Resource Extraction*, Maryknoll NY 2015, 57-68.

ottimisti che la soluzione verrà delle economie del mercato, ma solo se i mercati internazionali vengono orientati verso il bene dell'umanità con una regolamentazione seria e ben pensata. Gli *economisti radicali* credono che la sostenibilità ecologica non sia compatibile con il capitalismo (per lo meno quello attuale), che ha bisogno di una crescita economica continua, e quindi bisogna mettere in questione l'economia del mercato. Infine, gli *altermondialisti* e i *movimenti di gente comune* vanno ancora oltre nelle loro critiche della globalizzazione economica, del consumismo, e della tesi che il tenore di vita dei paesi occidentali sia moralmente accettabile, o che sia possibile o desiderabile da tutti.

In alcuni brani della LS, il Papa sembra più vicino alla posizione di quest'ultimi, che fa problema per la comunità degli economisti perché non è quella accettata dalla maggioranza. Da un lato, bisogna dire che i modelli sui quali si basano gli economisti tendono ad essere abbastanza dipendenti dall'ideologia politica del ricercatore, e sono ancora più discutibili di quelli ecologici e metereologici, giacché non si tratta qui di una scienza naturale. Inoltre, la maggioranza della ricerca economica che viene pubblicata nelle riviste di spicco si concentra sui mercati dei paesi ricchi, e tende a proiettare le tendenze del mercato statunitense sul resto del mondo, senza studiare seriamente i mercati dei paesi in via di sviluppo o prendere sul serio le loro «anomalie» (che spesso non sono vere anomalie, ma indicatori del campanilismo e la debolezza del discorso economico che si presenta come «globale»)<sup>25</sup>. Dall'altro lato, bisogna situare il discorso di Papa Francesco nel contesto della tradizione della DSC, che si posiziona tra la tesi degli internazionalisti e quella degli economisti radicali. In ogni caso, il bersaglio principale del Papa è la tesi neoliberale (LS 20), e le critiche a questa tesi sono sostenute da molti economisti di spicco. I testi più radicali fanno parte della strategia di vedere la realtà economica con gli occhi dei poveri (cf. LS 49): anche gli economisti sono invitati a fare lo stesso, ma è ovvio che essi devono

---

<sup>25</sup> THE ECONOMIST, «The useful science? Economics is highly parochial» (2014) <http://www.economist.com/news/finance-and-economics/21592652-economics-highly-parochial-useful-science> [consultato novembre 1, 2015]; D. ALONSO LASHERAS, «Evangelizzazione ed economia: denuncia e proposta», in H. M. YÁÑEZ, ed., *Evangelii gaudium: il testo ci interroga. Chiavi di lettura, testimonianze e prospettive*, Roma 2014, 221-234.

portare con loro gli strumenti statistici e i metodi rigorosi della loro disciplina.

### **Punti deboli**

Certamente si può discutere la scelta di non fornire dati, statistiche o citazioni scientifiche, ma di usare l'escamotage di citare testi delle Conferenze Episcopali, che poi citano materiale scientifico (divulgativo o serio). È ovvio che le «autorità» sulle quali si fonda l'argomento di questo capitolo non sono testi religiosi o organi ecclesiali. Gli addetti ai lavori riconosceranno subito gli studi scientifici che ci stanno dietro (principalmente quelli che stanno alla base dei rapporti dell'IPCC – *Intergovernmental Panel on Climate Change*) e le riflessioni economici di autori come Jeffrey Sachs, quindi ha poco senso non citarli e non fornire al lettore scettico una fonte per verificare quanto viene affermato. Forse c'è qui la paura che alcuni studi scientifici vengano messi in dubbio nel futuro o smentiti, ma questa è una cosa normale quando prendiamo sul serio il discorso fatto prima sulla natura del sapere morale e del suo dialogo con le scienze empiriche.

Dal punto di vista argomentativo, il testo sembra aver paura di mettersi in dialogo con posizioni contrarie, e questo non aiuta a convincere il lettore scettico, quello che più ha bisogno di prendere sul serio questo testo. Le tesi degli scienziati che mettono in dubbio che la causa principale del riscaldamento globale sia l'attività umana vengono appena menzionate in una parentesi (LS 23), invece di essere affrontate e scartate con un argomento convincente. I temi trattati nei numeri 20-41 (inquinamento, cambio climatico, risorse idriche, biodiversità, ecc.) fanno ricordare un manuale classico di biologia della conservazione<sup>26</sup>: manca un confronto con l'ecologia «dura», che, in fondo, è uno studio della crescita, sopravvivenza e declino delle popolazioni degli esseri viventi<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> Ad esempio: N. S. SODHI – P. R. EHRLICH (ed.), *Conservation Biology for All*, Oxford - New York 2010; F. VAN DYKE, *Conservation Biology: Foundations, Concepts, Applications*, New York – Philadelphia 2008.

<sup>27</sup> Ad esempio: N. J. GOTELLI, *A Primer of Ecology*, Sunderland MA 2008; R. E. RICKLEFS, *The economy of nature*, New York 2008.

Ad esempio, nel n. 50, quando si tocca il tema dell'esplosione demografica della specie *Homo sapiens* negli ultimi decenni, il discorso diventa apologetico e difensivo, e non fa nessun cenno alla nozione di «paternità responsabile» che fa parte dell'insegnamento conciliare (GS 50).

Infatti, come fare per affrontare il delicato tema della crescita della popolazione umana in un mondo di risorse limitate che non possiamo continuare a spremere *ad infinitum* (LS 106)? Un approccio più astuto per mantenere l'anti-maltusianismo cattolico potrebbe essere quello di notare che la rata di crescita della popolazione mondiale sta scendendo, e che molti esperti stimano che il picco della popolazione mondiale sarà raggiunto nel 2100<sup>28</sup>, o forse prima, già nel 2040. A questo picco, la popolazione mondiale sarà di 10 miliardi, in confronto con i 7 miliardi attuali, e l'agricoltura e l'acquacultura attuale già sono in grado di *produrre* cibo per 10 miliardi di persone. Il problema principale (che viene offuscato dal riferimento troppo facile allo spreco del cibo) è l'inefficienza della *distribuzione* (cioè, dei mercati e dei trasporti) a causa delle infrastrutture mancanti e dei monopoli degli intermediari agricoli nei paesi poveri. Una prima strategia argomentativa, quindi, potrebbe essere quella di insistere sul fatto che la tesi della crescita esponenziale ed infinita della popolazione umana sia un mito, e che il problema principale sia quello della distribuzione, senza però indagare troppo sul come mai siamo riusciti ad arrivare a fare vivere 7 miliardi di persone su questo pianeta senza scatenare tutte le catastrofi previste da Malthus.

Un approccio più schietto, però, dovrebbe riconoscere che, nella DSC attuale, ogni discorso sul bene del pianeta sembra doversi sottomettere a tre considerazioni prelieve: (a) non deve promuovere la riduzione della crescita della popolazione umana (per non dare l'impressione di favorire la contraccezione o l'aborto), (b) non deve mettere in questione il principio che ogni persona umana ha diritto ad essere nutrita, vestita e avere un tetto sotto il quale rifugiarsi, (c) non deve negare il diritto di ogni persona umana al lavoro (cfr. LS 124-129). La tesi (b) implica che, anche

---

<sup>28</sup> ORGANIZZAZIONE DELLE NAZIONI UNITE, *2015 Revision of World Population Prospects* (<http://esa.un.org/wpp/Documentation/publications.htm>, consultato il 5 marzo 2016).

se l'agricoltura «organica» sia molto desiderabile<sup>29</sup>, non è eticamente accettabile, una sostituzione massiva e rapida dell'agricoltura industriale con altre forme di agricoltura finché non sia garantito, come minimo, che in questa «rivoluzione biologica» i poveri non avranno meno sicurezza alimentare di quanto ne abbiano oggi. La tesi (c) implica che, sebbene siano preferibili i posti di lavoro nel settore dei servizi (specialmente quelli che non promuovono un consumismo dannoso per l'ambiente), giacché non sia possibile creare subito migliaia di milioni di posti di lavoro in questo settore (che richiede lavoratori qualificati), tutta quella massa di persone che non può più trovare un lavoro nell'agricoltura, nel settore della pesca o nell'acquacoltura dovrà essere assorbita dal settore industriale.

Come sappiamo, l'unico modo efficace che abbiamo scoperto finora per creare milioni di posti di lavoro nell'industria (oltre alla corsa agli armamenti) è quello di creare prodotti di manifattura deperibili (che si rompono o vanno fuori moda, imitando il disfacimento dei prodotti agricoli), il che implica, ovviamente, il consumismo. È possibile nel futuro ridurre la settimana lavorativa a 35 ore (o meno) per creare occupazione senza aumentare i prodotti da smaltire, ma il «modello francese» è difficilmente replicabile altrove in questo momento storico, e in questi anni della crisi, questo modello sembra aver creato rigidità nel mercato del lavoro che hanno aumentato considerevolmente la disoccupazione. Forse nel futuro si inventeranno forme nuove di agricoltura biologica e super-efficace che permetteranno di produrre tanto cibo nelle città, o vedremo una ruralizzazione della popolazione mondiale dove le campagne si riempiranno con gente colta e dotta che produce il proprio cibo a casa, mentre scrive poesie e disegna la tecnologia per la terraformazione di Marte. Ma siamo ancora nel 2016, e dopo le esperienze amare del ventesimo secolo, tutte queste utopie futuriste ci sembrano surreali e pericolose.

---

<sup>29</sup> Cfr. LS 129; M. GRAHAM, «The Unsavory Gamble of Industrial Agriculture», in C. Z. PEPPARD – A. VICINI, ed., *Just sustainability: technology, ecology, and resource extraction*, Maryknoll NY 2015, 105-116.

Perciò, il lettore critico intuirà subito che, nonostante tutta la passione di questo Papa per l'ambiente e il bene della biosfera — che lo porterà a fare delle dure critiche all'agricoltura industriale e al consumismo — tutto il suo discorso è vincolato da una serie di impegni etici presi dalla DSC (e che Francesco accetta senza riserve) i quali implicano che questi «mali» devono essere in gran parte tollerati fino a quando si trovano delle alternative reali. L'agricoltura industriale e il consumismo sono delle «soluzioni» (certo, non ideali) inventati per scansare tutti i mali che annunciavano i malthusiani come conseguenze della crescita demografica. Possiamo renderle molto più sostenibili, ma il «sogno radicale» che vorrebbe eliminarli deve fare i conti con la realtà: nel presente, le alternative reali sono molto limitate, e qualsiasi «sogno» che aumenterebbe la fame e la disoccupazione è da scartare. È da questa prospettiva realista e critica che, secondo me, bisogna leggere il resto dell'enciclica.

## 2.2 Cap. 2: *Contemplare – con gli occhi della fede*

In questo capitolo, il Papa si mette in dialogo con la Bibbia e la tradizione teologica. Dal punto di vista metodologico, l'uso della Bibbia in un discorso etico è sempre stato un tema delicato<sup>30</sup>. Non possiamo entrare nei dettagli di questa problematica, ma ci sono due domande d'obbligo che bisogna subito fare a un testo così. Esse riguardano le tentazioni gemelle del fondamentalismo e della lettura regressiva (eisegesi), che l'onestà intellettuale e il noto documento della Pontificia Commissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (1998) ci reclamano ad evitare. Da un lato: questo testo legge la Bibbia in modo letteralistico, senza mettere i testi nel loro contesto storico? Dall'altro lato: questo testo usa la Bibbia per «provare» delle tesi che non vengono dal testo o dalla mentalità biblica, usando delle citazioni bibliche «decorative» fuori dal loro contesto?

---

<sup>30</sup> Il documento della Pontificia Commissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (1998) ci offre una riflessione sul tema che è molto solida dal punto di vista teologico ed ermeneutico, e molto onesta riguardo i pericoli insiti negli approcci che vorrebbero ignorare la storia, manipolare il testo o leggerlo in modo fondamentalista. La stessa Commissione ha anche riflettuto su alcuni aspetti del problema, in modo più divulgativo e meno rigoroso, nel documento *Bibbia e Morale* (2008). Entrambi documenti sono disponibili su [www.vatican.va](http://www.vatican.va).

### Punti forti

LS è un testo molto cosciente del problema ermeneutico. Nel n. 63, Papa Francesco rifiuta un approccio settario o comunitarista — simile a quello che troviamo negli scritti di alcuni partitari dell'«etica della fede» cattolica, o di autori protestanti come Stanley Hauerwas. Egli rifiuta, cioè, un approccio che parte dall'idea che la morale cristiana sia fundamentalmente distinta nei suoi contenuti dalle etiche laiche, che debba concentrarsi sui discorsi *ad intra*, e che il suo compito principale sia quello di pensare i problemi contemporanei partendo ostentatamente da una ricerca dell'identità e dei contenuti «specificamente cristiani». Infatti, per un pensiero autenticamente «cattolico», non è possibile che i discorsi etici su un tema così importante siano incommensurabili, che si riducano a dispute tra sordi. Il dialogo è sempre difficile, ma la Chiesa ha sempre sostenuto che ci deve essere un modo non violento, non paternalista e razionalmente valido di includere le fonti religiosi in un discorso etico pubblico con i non credenti e i credenti di altre religioni che cerca il bene comune (LS 63-64)<sup>31</sup>. Da un lato «le convinzioni di fede offrano ai cristiani, e in parte anche ad altri credenti, motivazioni alte per prendersi cura della natura e dei fratelli e sorelle più fragili», ma dall'altro, i grandi testi classici della tradizione cristiana possono offrire a tutti una «forma di saggezza [che non] può essere trascurata» per identificare valori morali universali (idem)<sup>32</sup>. Le narrazioni, i miti e i simboli che ci presenta il testo biblico «fanno pensare», come direbbe Ricoeur, e danno occhi per vedere la realtà umana, biologica e fisica in modi nuovi ed eticamente significativi, anche a coloro mettono in dubbio l'esistenza storica dei personaggi e gli aspetti soprannaturali e teologici di questi testi.

LS 67 dice che «è importante leggere i testi biblici nel loro contesto, con una giusta ermeneutica», e condanna le letture fondamentaliste e letteralistiche dei testi biblici come quello di Gn 1,28. «Soggiogare la terra»

---

<sup>31</sup> Cfr. D. HOLLENBACH, *The Common Good and Christian Ethics*, Cambridge UK – New York 2002.

<sup>32</sup> La posizione di Papa Francesco fa pensare a quella di Jürgen Habermas nel suo famoso dibattito con l'allora Cardinale Ratzinger su «I fondamenti morali e prepolitici dello Stato liberale»: J. HABERMAS – J. RATZINGER, *Ragione e fede in dialogo*, Venezia 2005.



non implica «lo sfruttamento selvaggio della natura» o «un'immagine dell'essere umano come dominatore e distruttore». La riflessione che viene fatta in questo capitolo parte da una profonda conoscenza dei testi biblici e del mondo della Bibbia; non si può dire che questo capitolo parta da un discorso etico laico sull'ambiente, già fatto, e poi vada a cercare regressivamente una serie di citazioni e di «prove» nella Bibbia (*dicta probantia*) per sostenere un discorso già costituito. Infatti, Papa Francesco non pretende di trovare delle soluzioni già fatte ad un problema contemporaneo direttamente nel testo biblico. La Bibbia viene usata euristicamente per illuminare la realtà, per aiutarci a capirla più profondamente: secondo me, qui siamo ancora nella fase del «contemplare», e non siamo ancora pronti per emettere giudizi e fornire dei piani di azione.

Questo capitolo ci fa anche ricordare l'importanza, per Papa Francesco, di superare l'essentialismo della visione classicista del mondo: «Per la tradizione giudeo-cristiana, dire “creazione” è più che dire natura, perché ha a che vedere con un progetto dell'amore di Dio, dove ogni creatura ha un valore e un significato» (LS 76). L'alternativa è quella di riscoprire il personalismo del Concilio: «A partire dai testi biblici, consideriamo la persona come soggetto, che non può mai essere ridotto alla categoria di oggetto» (LS 81)<sup>33</sup>.

### **Punti deboli**

Secondo me, ci sono due principali punti deboli in questo capitolo. Il primo riguarda l'uso dei testi biblici: avrei preferito che la LS analizzasse due o tre testi in un modo più rigoroso e profondo, evitando le raffiche di citazioni, che in alcuni luoghi possono sembrare eccessivi, dispersivi o decorativi. Anche qui, sbilanciarsi e citare le analisi diacroniche e sincroniche serie, fatte da alcuni studiosi di spicco, su testi molto discussi (ad es. Gn 1,28), avrebbe giovato per convincere il lettore che la DSC si mette veramente in dialogo con le scienze esegetiche nel suo uso della Bibbia.

---

<sup>33</sup> Cfr. E. CHIAVACCI, «La nozione di persona nella “Gaudium et spes”», *Studia Moralia* 24/1 (1986) 93-114.

Il secondo punto debole riguarda l'organizzazione del materiale. Il capitolo è principalmente una riflessione che parte dalla Scrittura, ma vuole includere anche delle considerazioni teologiche che fanno parte della dogmatica e della morale (su temi di cosmologia, antropologia e distribuzione dei beni), a volte facendo dei salti troppo rapidi tra testi biblici e dottrine teologiche. Certamente, le considerazioni teologiche accennate sono ispirate dalla visione biblica della realtà, ma sono state maturate in una riflessione plurisecolare che include gli apporti di altri *loci theologici*, e quindi è utile mantenere una certa distinzione tra la «teologia biblica» e gli aspetti più complessi della dogmatica e della morale cristiana.

### 2.3 Cap. 3: *Discernere – con il senno dell'antropologia filosofica*

Il titolo di questo capitolo, «La radice umana della crisi», non indica solo il fatto che l'essere umano è la causa principale dell'inquinamento e del cambiamento climatico, ma anche che la sua condotta distruttiva è un sintomo di una malattia più profonda: la ragione tecnocratica (LS 101). Il capitolo cerca principalmente di convincerci di questa tesi, proponendo in questo contesto una riflessione sull'antropocentrismo esagerato o deviato, ma anche delle considerazioni sul tema del lavoro e degli OGM.

La storia del XX° secolo ci insegna che la tecnologia moderna dà «a coloro che detengono la conoscenza e soprattutto il potere economico per sfruttarla un dominio impressionante sull'insieme del genere umano e del mondo intero» (LS 104). Gli elementi più ovvi di questo problema sono quelli economici e politici, che da 60 anni cerchiamo di democratizzare, regolamentare e responsabilizzare nel rispetto dei diritti umani e dell'equità, con alcuni notevoli ma fragili successi. La tesi guardiniana di fondo, però, va molto oltre e attacca la tecnologia in sé, rifiutando di vedere in essa uno semplice mezzo neutro a servizio dell'economia e della politica (cfr. LS 107). Per Guardini, la tecnologia ci ha trasformato in una sorta di *dinosauri morali*: ci fa crescere enormemente in potenza ma non favorisce (e forse blocca) una simile crescita ne «la responsabilità, i valori e la coscienza» (LS 102) che serve per poter usare giustamente questo potere (cfr. n. 119).

Secondo Francesco, questo problema viene poi ampliato (a) da una concezione *prometeica* della tecnica e dello sviluppo (n. 106), (b) dall'egemonia culturale dello *scientismo* che frammenta il sapere umano e fomenta una diffidenza riguardo alle discipline che non si fondano sul metodo delle scienze naturali (nn. 107, 110), (c) da una schiavizzante *dipendenza dai prodotti tecnologici* (n. 108), e (d) dalla *globalizzazione* (109). La conclusione è che, al di là dei rimedi tecnici ai problemi particolari e locali, ci vuole una cultura ecologica che incorpora «uno sguardo diverso, un pensiero, una politica, un programma educativo, uno stile di vita e una spiritualità che diano forma ad una resistenza di fronte all'avanzare del paradigma tecnocratico» (LS 111). Non è difficile associare questi elementi alle varie parti dell'enciclica: sguardo (capp. 1-2), pensiero (capp. 3-4), e prassi (cap. 5-6), ma il linguaggio militante fa pensare ad una lotta culturale.

### **Punti forti**

In questo capitolo, di indole più filosofica, Papa Francesco fa molte osservazioni importanti e argute sul tema dell'epistemologia e la metodologia, non tanto della DSC, ma delle scienze naturali (ad es. LS 106)<sup>34</sup>. Tuttavia, dal punto di vista metodologico, quello che mi sembra interessante in questo capitolo è che Papa Francesco si sbilancia ed entra in dialogo con un filosofo e una scuola di pensiero particolare – quella di Romano Guardini (che viene citato sette volte nell'enciclica), ampliata con elementi della critica della civiltà occidentale fatta dalla Scuola di Francoforte, e da elementi delle filosofie «no global». Francesco non fa finta di costruire una teologia «immutabile» sulla base di una «*philosophia perennis*», e per questo non ha paura di farsi ispirare da filosofie radicali e persino controverse.

---

<sup>34</sup> Egli si lamenta di una frammentazione del sapere nel mondo attuale, dove la scienza viene presentata come l'unico sapere, non ascolta la filosofia e l'etica (LS 110). C'è tutta una riflessione che si può fare sulla natura del sapere scientifico-naturale e sul rischio che dello scientismo che — spesso inconsciamente — costruisce una metafisica attorno a delle teorie scientifiche quando non distingue tra «andare in cielo» e «andare nello spazio».

### **Punti deboli**

La domanda che viene subito al lettore critico è se il Papa si sia troppo sbilanciato in questo capitolo a favore di una particolare lettura della modernità. Il nemico è davvero il «paradigma tecnocratico» in sé? O è semplicemente la solita volontà di potere di un élite sfruttatrice, fondata sulla volontà di benessere a scapito degli altri in un mondo di risorse limitate, e razionalizzata da una nuova ideologia, quella scienziata (che sostituisce le ideologie religiose, etnico-nazionaliste, o di classe, che mascheravano le oligarchie del passato)? Alcuni diranno che il Papa stia chiedendo un po' troppo al lettore contemporaneo se, per accogliere il messaggio centrale dell'enciclica, egli deve anche accettare tutta un'analisi della modernità fatta principalmente in Germania 60 anni fa, all'ombra dei grandi totalitarismi e della minaccia atomica. Certamente l'enciclica include anche qualche frase di elogio dei benefici della tecnica (LS 102-103) per distanziarsi dalle posizioni luddiste, dall'eco-anarchismo di Jacques Ellul e dalle ideologie del «ritorno alla terra» ispirate da Henry David Thoreau. Tuttavia, secondo me, il pensiero cattolico deve rimanere sospettoso di tutti gli autori pessimisti-nostalgici della modernità, da Rousseau fino ai biocentristi, giacché il fatalismo e l'idealizzazione del passato non ci offrono soluzioni sensate e credibili per affrontare il presente e il futuro.

Certamente, per tanti lettori critici di tali letture nostalgico-pessimiste del tempo presente, è molto più facile riconoscere nella crisi ecologica un classico problema — ben noto nella storia della teologia — dove la speculazione intellettuale (θεωρία) e i prodotti che essa fabbrica (ποίησις) diventano un fine a sé stessi, scissi dal sapere pratico (πρᾶξις), e quindi dai limiti che l'etica impone alla speculazione. La teologia, per esempio, potrebbe dedicare la maggior parte delle sue risorse riflettendo sull'angelologia e producendo testi, riti, simboli e opere d'arte collegati a questa speculazione, invece di dedicare più risorse alla giustizia sociale. Analogamente, l'ingegneria può dedicare la maggior parte delle sue risorse disegnando algoritmi per prodotti di estremo lusso o giochi d'azzardo, invece di mettersi a risolvere i problemi più urgenti che hanno un impatto notevole sulla vita del 90% dei abitanti del pianeta. Certamente, la speculazione non deve sempre essere al servizio dell'«utile»,

ma deve essere al servizio del «bene», e il discernimento sul bene si situa fuori dalla competenza del sapere speculativo. Non si tratta qui di un problema moderno o antico, tecnico o artistico o umanistico; si tratta del problema centrale di tutto il sapere umano.

In questa luce possiamo anche apprezzare meglio la riflessione di Papa Francesco sull'antropocentrismo deviato e quello giusto (LS 115-121). Ogni discorso che facciamo sulla realtà è un discorso fatto da esseri umani e indirizzato agli esseri umani, e non a «Gaia», e quindi è per definizione «antropocentrico». La questione di fondo è se vogliamo un discorso «egocentrico», dove qualsiasi esercizio della *theoria* e della *poiesis* umane sono permesse finché diano gloria al genio umano, o se vogliamo un discorso «eccentrico», o «allocentrico», fondato su una *praxis* umana che ci porta fuori da noi stessi verso l'incontro e l'amore dell'altro. È proprio una tale *praxis* quella che rispecchia l'agire del Dio di Gesù Cristo, piuttosto che quello del «motore immobile» di Aristotele. Eppure, Aristotele fu un autore che si sforzava di pensare la realtà partendo dalla biologia.

#### 2.4 Cap. 4: Valutare – con il senno dell'etica sociale

La parte centrale dell'enciclica è anche il suo cuore: si tratta di una proposta etica che viene chiamata «ecologia integrale». Questo approccio ci permette di situare il problema ecologico nel contesto di un discorso sulla giustizia delle relazioni che tessono e nutrono le persone umane, un discorso etico-sociale. Infatti, Papa Francesco ci dice che «quando parliamo di 'ambiente' facciamo riferimento anche a una particolare relazione: quella tra la natura e la società che la abita. Questo ci impedisce di considerare la natura come qualcosa di separato da noi o come una mera cornice della nostra vita. Siamo inclusi in essa, siamo parte di essa e ne siamo compenetrati» (LS 139). Perciò, «non ci sono due crisi separate, una ambientale e un'altra sociale, bensì una sola e complessa crisi socio-ambientale» (idem).

Dal punto di vista metodologico, è interessante notare che, secondo Papa Francesco, per capire e risolvere queste crisi, bisogna mettersi in ascolto dell'esperienza dei poveri, ad esempio, consultando le comunità aborigene nei grandi progetti di sviluppo (LS 146; 183). Nella conclusione

del capitolo, si sottolinea ancora una volta il dialogo con le scienze (LS 199-200) e tra le religioni (LS 201).

### **Punti forti**

Nell'insistenza che fa il Papa di distinguere ma non separare natura e cultura (LS 143-146), bene dell'ecosistema e bene umano (LS 147-155), è chiaro l'intento di superare un certo cartesianismo e una tendenza a compartimentalizzare i grandi problemi umani. Questo capitolo anche risponde al pensiero libertario e neo-liberale che presenta le tensioni tra certi valori — cura del creato e giustizia sociale — come se fossero tensioni insormontabili, tensioni che condurrebbero a una regolamentazione statale ed internazionale kafkiana, contraddittoria, e perniciosa. Al contrario, tali valori — promossi dalla DSC e a volte etichettate come valori «della sinistra» — si ritrovano congiunti nella concezione classica cristiana del bene comune (LS 156-158), che si raggiunge tramite una serie scelte solidali guidate da «una opzione preferenziale per i più poveri» (LS 158) — scelte difficili e complesse nel mondo contemporaneo, ma scelte possibili. Il bene comune include anche la giustizia tra le generazioni (159). Quindi, LS non accetta la tesi libertaria secondo cui l'unica soluzione coerente alle crisi del nostro tempo sarebbe quella di proteggere e aumentare la libertà dell'individuo, o più precisamente, la libertà di quei individui che controllano o hanno miglior accesso ai mercati (LS 162; 104, 190, 203).

### **Punti deboli**

Credo che il lettore critico può apprezzare la direzione generale del discorso del Papa in questo capitolo, ma preferirebbe un testo più sfumato. Nel rifiutare un certo dualismo moderno, bisogna sempre essere attenti a non cadere in un organicismo medievale, dove l'armonia insita nella grande catena dell'essere offusca i reali conflitti tra valori che deve affrontare ogni discorso etico che vuole essere intellettualmente onesto. Qualche volta, l'opzione armonica dello «sviluppo sostenibile» non esiste, e bisogna scegliere tra una promozione umana distruttrice dell'ambiente e conservazione che limita seriamente la libertà e il benessere di alcuni. È qui che serve la prudenza e il discernimento (cfr. LS 184-185).

### *2.5 Cap. 5: Avvocare e appoggiare – sul livello politico locale e internazionale – attraverso il dialogo*

L'inquinamento è un male strutturale e strutturato (una «struttura di peccato»), è quindi il primo livello di azione che propone il Papa è quello dell'attivismo politico. Egli richiede «una decisione politica sotto la pressione della popolazione. La società, attraverso organismi non governativi e associazioni intermedie, deve obbligare i governi a sviluppare normative, procedure e controlli più rigorosi. Se i cittadini non controllano il potere politico – nazionale, regionale e municipale – neppure è possibile un contrasto dei danni ambientali» (179).

#### **Punti forti**

LS non ha paura di militare per una «causa» etico-politica determinata; l'enciclica vuole mettere pressione sui governi che dovranno negoziare al Summit di Parigi nel dicembre 2015 perché servano tutti il bene comune universali, piuttosto che un miope «interesse nazionale» o gli interessi delle lobby dei combustibili fossili. Papa Francesco critica duramente i Vertici mondiali sull'ambiente degli ultimi anni, che «non hanno risposto alle aspettative perché, per mancanza di decisione politica, non hanno raggiunto accordi ambientali globali realmente significativi ed efficaci» (166). Egli nota che «nella comunità internazionale non si raggiungono accordi adeguati circa la responsabilità di coloro che devono sopportare i costi maggiori della transizione energetica» (165), e usa la sua autorità morale e religiosa per spronare la politica e l'industria che continuano a procrastinare (idem; 173). Per rendere più efficace quest'azione politica LS convoca le varie religioni e le varie scienze, invitandole ad un ampio dialogo tra di loro (201).

#### **Punti deboli**

Un approccio che promuove una posizione politica chiara su un tema determinato può sembrare troppo audace o anche sfrontato dai detrattori di questo Papa, sia nella chiesa che fuori. Da un lato, alcuni cattolici di destra diranno che su questo genere di temi, la Chiesa deve lasciare ai fedeli un ampio spazio di libertà di pensiero e di coscienza, e invece concentrarsi sui classici temi della morale della persona sui quali biso-

gna imporre una dottrina chiara e non lasciare spazio al dissenso. Certamente la posizione di LS fa tremare alcune alleanze politiche tra cattolici e partiti radicali di destra. Dall'altro lato, un papato che si mostra così militante su un nuovo tema politico farà arrabbiare alcuni pensatori laici, che vedono in ogni discorso etico-pubblico delle autorità religiose una manipolazione delle masse sulla base di un pensiero «irrazionale» e diranno che c'è in agguato un ritorno alla teocrazia.

Ovviamente, queste sono posizioni ideologiche con le quali è molto difficile dialogare, ed è comprensibile che LS non vuole sprecare troppo tempo giustificandosi e captando la benevolenza di lettori così. Si spera, però, che nelle parrocchie e nelle università cattoliche venga fatto il lavoro di rendere più digeribile a queste persone l'insegnamento magisteriale del Papa Francesco, specialmente in quei paesi dove è ancora molto diffuso il negazionismo e lo scetticismo ambientale.

#### *2.6 Cap. 6: Operare e celebrare – sul livello personale e comunitario – attraverso la spiritualità*

Non può essere autentico e efficace il nostro attivismo politico se non lavoriamo per trasformare le nostre mentalità e comportamenti. Perciò, nei nn. 216-221, Papa Francesco ci parla della conversione ecologica offrendoci spunti di spiritualità. Tuttavia, questo lavoro personale e interiore non deve fomentare un'ascesi individualista, un'etica delle virtù accessibile solo agli eroi, ma si ricongiunge sempre con la dimensione sociale; nn. 228-232, infatti, LS ci parla della fraternità, dell'amore politico, di una cultura della cura, e dell'impegno sociale e comunitario.

#### **Punti forti**

Questo capitolo fa una bella riflessione sul tema dell'educazione (scientifica, civica, etica, estetica) e sulla «conversione ecologica». Ma forse la parte più creativa e stimolante si trova nei nn. 233-7, dove Papa Francesco ci parla della celebrazione, un elemento importante che nutre l'attivismo e l'esercitazione nelle virtù, ricongiungendo il dovere etico alla gratuità e la gioia. Nell'America Latina, le comunità di base non sempre hanno saputo fare questa connessione, e molti poveri sono stati sedotti dalle sette pentecostali che svergognatamente offrono «l'oppio del popolo» denunciato dalle teologie della liberazione: musica che fa danzare,



prediche che fanno sognare il miracolo della ricchezza, gente simpatica e sorridente, ma poco impegno sociale. In Europa, si vede a volte una scissione tra i giovani che praticano un cristianesimo emotivo o culturale, e quelli che seguono un cristianesimo sociale e attivista<sup>35</sup>. Ogni proposta di un *praxis* etico deve includere un elemento di celebrazione e gioia per essere vivibile, e Papa Francesco fa bene a rendersi conto di questo problema nella LS: «Il mondo è qualcosa di più che un problema da risolvere, è un mistero gaudioso che contempliamo nella letizia e nella lode» (LS 12).

### **Punti deboli**

Il punto debole, però, è che LS non dà ali a questa grande intuizione, ma tende a limitare il concetto di «celebrazione» a ciò che si può fare nel contesto liturgico e sacramentale cattolico. In un discorso indirizzato ad ogni persona umana, sarebbe bello parlare anche di altri modi di celebrare insieme, celebrare la vita, il creato, le piccole e grandi conquiste nella lotta contro la marginalizzazione e l'ingiustizia sociale. Ho l'impressione che la discussione sulla celebrazione viene troncata, forse per evitare ogni equivoco con la spiritualità «New Age».

È possibile riscoprire, in questa enciclica, l'entusiasmo di un Papa che ama parlarci della «gioia di una buona novella» (*Evangelii gaudium*)? LS ha il compito di sfida quelli che si ostinano nel rifiutare la cattiva notizia sul cambiamento climatico, ed è palpabile una certa amarezza nel testo, anche quando dice che «non tutto è perduto» (205). La parte sulla gioia (LS 222-227) cerca di rianimare il lettore, anche se fa ritornare tutta la polemica sul consumismo attraverso l'idealizzazione della vita semplice e della sobrietà monastica. Essendo religioso, apprezzo questo discorso, e conosco persone ricche che desiderano una vita più semplice, ma hanno paura di sfidare i canoni della «bella vita» imposte dalle mode seguite dal proprio ceto sociale. Ad essi posso proporre le «gioie semplici», ma senza illudermi troppo. Se, invece, dovessi parlare ai molti poveri nelle megalopoli dei paesi emergenti di una gioia che

---

<sup>35</sup> Cfr. D. HERVIEU-LÉGER, *Il pellegrino e il convertito. La religione in movimento*, Bologna 2003.

rispetta l'ambiente, dubito che possa semplicemente chiedere a questa gente di censurare i loro sogni consumisti, e di limitarsi alle gite in campagna, in montagna, o al mare, alla partecipazione in un coro o in un gruppo di danza.

Se per vivere ecologicamente bisogna continuamente rinunciare alla gioia di una buona bistecca, di un bel vestito nuovo, di una bella casa, o di un telefonino che accorcia le distanze ed estende il nostro mondo, moltissime persone che stanno uscendo della povertà penseranno che questo cammino è troppo duro da percorrere e l'abbandoneranno prima ancora di iniziare. La sfida, quindi, non è solo quella di promuovere le gioie semplici e di farle accessibili (come lo sono per noi religiosi) alle centinaia di milioni che sognano piuttosto uno stile di vita simile a quello dei film hollywoodiani o bollywoodiani (e che non potranno realizzare questo sogno senza rendere inabitabile il pianeta). Secondo me, bisogna anche riconoscere il bisogno — troppo umano, forse — che hanno queste persone di fare vedere al mondo il loro ingresso nella «classe media», e pensare seriamente a come educare questo consumo, promuovere il discernimento, e creare mode «ecologiche».

#### CONCLUSIONE

Il nostro percorso fra le pagine della LS ci ha permesso di vedere, criticamente, come l'enciclica si sforza a dialogare con le scienze naturali e umane, con l'esegesi e la teologia, con la filosofica contemporanea e la riflessione etica, e con i movimenti politici, cercando di ascoltare attentamente la realtà umana. LS segue la metodologia conciliare, e parla all'essere umano nella sua condizione storica, promuovendo una etica che affronta umilmente un tema particolare, costruendo un argomento sulla base di conoscenze empiriche perfezionabili e fallibili, vicino all'esperienza dei fedeli, che cerca di muovere i cuori e le menti alla conversione ecologica, piuttosto che fornire norme già fatte e pronunciare condanne. Tutto questo si fa con una certa fatica: il discorso non è sempre elaborato in un modo critico e sistematico, non sempre riconosce la complessità dei problemi, e qualche volta evita il confronto con le posizioni che evocano temi scomodi, e che non si può affrontare senza per lo meno ritoccare alcune tesi sostenute dai precedenti pontefici. Non

è realista sperare che il Papa Francesco, che percepisce il suo ministero innanzitutto come quello di pastore e non di teologo, attualizzi tutto il contenuto e il metodo della DSC nel contesto di un'unica enciclica sul tema specifico dell'ecologia. Il grande successo di LS sta nel riscoprire e approfondire la metodologia giusta, semi-induttiva e interdisciplinare, che, speriamo, informerà la DSC del futuro, il modo di procedere delle conferenze episcopali, e una nuova generazione di testi universitari su temi di morale.